



# KÉPEK

## AZ OROSZ VALLÁSOSSÁG KULTÚRTÖRTÉNETÉBŐL

### XVIII. kép

A forradalmi Oroszország  
és a vallástalanok vallásossága

**Év:** 1881.

**Hely:** Szentpétervár.

**Esemény:** A Narodnaja volja terroristái megölik II. Sándor cárt.

**Művek:** Alekszandr Herzen: *Emlékezések és elmélkedések* (1852–1870); Fjodor Dosztojevszkij: *Ördögök* (1871–1872); Nyikolaj Bergyajev, Szergij Bulgakov és mások: *Vehi* (Mér földkövek, 1909); Alekszandr Blok: *Tizenketten* (1918).

A 19. században csak egyetlen cár vállalta fel az enyhébb liberalizációs reformok bevezetését, beleértve a jobbágság megszüntetését is: II. Sándor (uralkodási ideje: 1855–1881). A 19. században csak egyetlen cár vált merénylet áldozatává: sajnos, éppen II. Sándor. Számos sikertelen merényletkísérlet után a Narodnaja volja (A nemzet szabadsága) nevű szervezet végül 1881-ben Szentpéterváron bombát dobott rá, és az el is találta őt. A végeredmény a reformok leállítására lett, illetve egy zsidók elleni pogromhullám (noha ebben a konkrét szervezetben zsidó merénylő nem is volt), valamint a „forradalmár” és a „terro-

rista” fogalmak összemosása a szélesebb orosz közvélemény tudatában. A merénylet emlékére készült egy műalkotás is: a robbanás helyén, a pétervári kanálisok egyikének peremén felépült a Szpasz Na Krovi (Vérző Megváltó) nevű templom. Ez Szentpétervár egyik legkevesébé szerves épülete, ugyanis általa a moszkvai Vaszilij Blazsennij székesegyház egy pöffeszkedő variációja rondít bele a hangsúlyosan klasszicista környezetbe, mintha a feltámasztott ősi Moszkva így akarta volna „megzabolázn” a túlságosan európai Szentpétervárt.

Tíz évvel korábban kezdett megjelenni egy teljesen másféle műalkotás, melyhez egy másik gyilkosság adott indítást – egy a fentihez hasonló forradalmi terrorszervezet egyik tagjának halála. A gyilkosságot elnyelte az idő, Dosztojevszkij *Ördögök* (1871–1872, magyarul pl.: 1943, 1972) című műve tartósnak bizonyult, de a hasonló remeklések létrehozásának kísérletei (Andrzej Wajda 1985-ben megfilmesítette a regényt) sem hagytak alább.

Dosztojevszkij az orosz forradalmárokat és baloldaliakat úgy mutatja be, mint egy pszichopátákból, ördögökből, bűnözőkből és öngyilkosokból álló rablóbandát, melyek a világ rendjének felszámolására törekednek, miközben nem képesek többre, mint megsemmisíteni saját közvetlen környezetüket és önmagukat. Pjotr Verhovenszkij fáradhatatlan kiagyaloja az intrikáknak és a bűncselekményeknek. Sztavrogyn az eszmei vezér, akit a többiek Messiásnak tartanak, s aki noha egy új vallási nihilizmus hirdetője, mégis úgy

tesz, mintha köze se lenne hozzá. Sigalev egy szegény nyomorék, aki kidolgoz egy elméleti projektet arról, hogy miként lehetne a világot az abszolút szabadság elve szerint tökéletesen elrendezni, ami viszont abszolút terrort eredményez. Ebből az ellenutópiából talán a *Cion bölcséinek jegyzőkönyve* is merített (XIII. kép). Kirillov egy fantaszt, aki öngyilkos akar lenni, hogy bebizonyítsa, Isten nem létezik, és ő bármit megtehet:

„Én viszont érvényesítem a szabad akaratot, kötelességem elhinni, hogy nem hiszek. Én leszek a kezdet és a vég, és kitérom a kaput. És üdvözítetek. (...) Istenségem jele a SZABAD AKARAT! (...) Megölöm magam, hogy engedetlenséget mutassak, hogy megmutassam az én új és rettentő szabadságomat.”<sup>1</sup>

Az egyetlen valódi munkás ebben a rettenetes, az „emberiséget felszabadító” társaságban Satov, aki viszont el akar szakadni. Abban a pillanatban, mihelyt új életet akar kezdeni, a társaság megöli, ugyanis Sztavrogin és Verhovenszkij szerint a közös gyilkosság kovácsolja össze a legjobban a csapatot.

Talán még a gyilkossági ügynél is keserűbb az idős úr, Sztjepan Verhovenszkij portréja. Sztjepan Verhovenszkij egy művelt, európai vágású liberális a tipikusan „baloldali értelmiségi” típusából, aki „jót akar”, aki egy csésze kávé mellett csak úgy szellemesen-kellemesen, ártatlanul, félig franciául locsog-fecseg a forradalomról – és aztán csodálkozik, hogy elszánt tanítványa minden szavát komolyan és szó szerint érti. A maga módján Sztjepan Verhovenszkij a legbűnösebb, hiszen ő csábítja az ifjonti „ördögöket” rossz útra. A szerző mégis csak neki nyújt megtérési lehetőséget in articulo mortis. A haldokló Sztjepan Verhovenszkij az, aki ördögöknek nevezi az ördögöket, aki felolvastatja Lukács evangéliumából azt a részt, amikor a megszállottból kiűzött ördögök a disznókba szállnak át (L 8, 32–37) és úgy magyarázza, mintha ez egy Oroszországról szóló jövődőlés lenne:

„Azok az ördögök, amelyek kijöttek az emberből és bementek a disznókba – az mind csupa kór és miázmá, és tisztátalanság, mind csupa ördögök és manók, amelyek sokra gyűltek századok alatt a mi nagy beteg Oroszországunkban. (...) és mi mindannyian lerohanunk esztelenül és vesztetn a meredekről a tóba és odaveszünk: és ez rendén is van, mert egyébre valók úgy sem vagyunk. De a beteg meggyógyul és »leül a Jézus lábához«.”<sup>2</sup>

(Szabó Endre fordítása)

Dosztojevszkijt az orosz kultúrában a későbbi századok többnek tartották egyszerű íróként – vallásbölcselőnek és prófétának számított. Ha felvesszük ennek a „próféta diskurzusnak” a fonalát, Dosztojevszkij egyenesen zseniális prófétának bizonyult, amikor rámutatott az orosz forradalom destruktív oldalaira, mely a bolsevik puccs után Oroszországot és a világ környező ré-

szét olyan pokollá változtatta, amelyet se Dosztojevszkij, se kortársai közül senki se tudott elképzelni. Másfelől teljesen hamis prófétának bizonyult, amikor azt hitte, hogy Oroszország visszatér a tiszta kereszténységhez, és meggyógyul. Ez a téves jövődőlés már csak azért sem teljesebbé tudott válni, mert eleve rossz analízisből fogant. Dosztojevszkij ugyanis nagyon nagyot téved, amikor szembeállítja egymással az „orosz kereszténységet” és a „nem orosz forradalmiságot”.

Először is: a forradalmiság, vagy általánosabban szólva a cári rezsim és az azt kiszolgáló pravoszláv egyház ellenében fellépő kritikai áramlat az orosz lelkiség történetének elválaszthatatlan része. A forradalmi ördögök karaktere és naiv, nyugatias atyamesterük, inspirátoruk gúnyos karikatúrája tagadni szeretné, hogy mit jelentettek Oroszország számára a zsarnoki, büszkén műveletlen és a kiválasztottsággal mint egy karóval hadonászó „harmadik Róma” állatias viszonyait kritizáló. A kritikai szemlélet már nagyon régen, az orosz középkorban megindul Kurbszkij herceg és rettegett Iván polémiáival. Kurbszkijról senki se föltételezhetette, hogy a „nyugat bérence” (VI. és IX. kép). Kurbszkijtól egyenes út vezet Ragyiscsevovig, Novikovig és a jobbagság, valamint a cenzúra felvilágosult kritikusaig II. Katalin idején (XI. kép), Rilejevovig (XII. kép) és más dekabristákig, s akkor már Puskin se választható le róluk, akit ugyanúgy mérgezett az eltompult cári masinéria mindenhatósága, s aki ugyanúgy semmit, de semmit nem várhatott a pravoszláv egyháztól. Az a Puskin, akit Dosztojevszkij a maga extatikus *Beszédek Puskinról* című művében (1880) ünnepel, mintha az orosz nemzeti „mindent átölelés” képviselője lenne. Puskin állítólag életművében azt mutatta meg, hogy

„igazi oroszává válni annyit jelent, hogy végérvényesen föl kell számolni Európa ellentéteit, s hagyni, hogy az európai vágy kiszélesedjen az ő orosz, mindent átölelő lelkében. Testvéri szeretetbe foglalni valamennyi testvérünket és végeredményben ki is mondani az általános harmónia talán utolsó szavát: minden nemzet hatalmas testvériesülését Krisztus evangéliumának szellemében.”<sup>3</sup>

És egyenes út vezet a „fiatal Dosztojevszkijhez” is, akit halálra ítélték, amiért részt vett egy vitakör összejövételén. Az ördögök őrjöngése az *Ördögökben* az „idős Dosztojevszkij” őrjöngése is a „fiatal Dosztojevszkij” miatt. A világirodalomban csak kevés őrjöngés olyan ördögi, mint a szerző saját, immár megtagadott képe elleni őrjöngés. És tovább vezet az út az újságíró Alekszandr Herzenig (1812–1870), aki szabadon, párizsi, londoni és genfi emigrációjában fogja behatóan elemezni az orosz szociális viszonyok tarthatatlanságát, miközben odahaza a szabad véleménynyilvánítás gyakorlatilag lehetetlenné válik. Herzen *Biloje i dumi* (Emlékezések és elmélkedések, 1852–1870, magyarul: szemelvények, 1953) című emlékirataiból egy olyan

szociálliberális értelmiségi portréja rajzolódik ki, aki teljes mértékben szakított az egyházi értelemben vett vallással, akinek csak egy megkeseredett mosolya maradt a pravoszláv lelkeség számára, mely az államparátus elnyomó mechanizmusainak szolgálatába állt, illetve aki ugyanúgy csak mosolyogni tud a népi vallásos zárandoklatokon, ereklyetiszteleten és az „érintheetlen” szabályokon, aki végképp nem viseli el a szlavofil ábrándokat, ennek ellenére megvallja, hogy „minden életkorban, a legkülönfélébb élethelyzetekben is visszatértem az evangéliumok olvasásához, és annak tartalma minden esetben megnyugvást és alázatot hozott az én lelkembe”.<sup>4</sup>

És ez a vonulat újabb liberálisokhoz és „nyugatosokhoz” vezet, mint amilyen Lev Tolsztoj (XVII. kép), Goncsarov (II. kép) vagy Turgenyev (XVI. kép), akik amennyire tudták, a társadalomkritikát a szépirodalomba csempészték bele, és akik szerették volna Oroszországot lassan és megfontoltan a standard európai útra terelni – már ha egyáltalán nyílt volna rá lehetőségük. 1917-ben II. Miklós trónfosztása után volt háromnegyed évük, az is a világháború kellős közepén. Ki róhatná fel nekik, hogy nem voltak képesek többre?

És igen, ennek a vonultnak az egyik ága vezet el a valódi radikális baloldalhoz, a „forradalmi demokratákhoz”, Visszarion Belinszkij nemzedékéhez (XVI. kép), a narodnyikokhoz, a narodovolecekhez, a terroristákhoz, a marxistákhoz, az eszerekhez avagy a szociális forradalmárokhöz, a mensevikekig avagy a szociáldemokraták mérsékelt szárnyához és végül a bolsevikokhoz. Azokhoz, akik 1917 novemberében megdöntötték a liberálisok és a méréselt baloldal törékeny uralmát és az országot mélyebb pokolba taszították, mint egykor a cári rezsim. Csakhogy azt állítani, hogy ez a folytonosság szükséges és elkerülhetetlen volt, hogy már Herzen, sőt már Ragyiscsev, sőt már maga Kurbszkij herceg is lényegében a bolsevikok uralmát készítette elő, hasonlóan leegyszerűsítő és abszurd, mintha azt mondanánk, hogy Krisztus mintegy előkészítette Dosztojevszkij Nagy Inkvizítorának uralmát.<sup>5</sup>

Másodszor: az orosz forradalom és az orosz kereszténység közti kapcsolat egyáltalán nem olyan egyszerűen antagonisztikus, ahogy azt Dosztojevszkij és a hasonló gondolkodású pravoszláv romantikusok és a restauráció hívei szerették volna látni. Épp ellenkezőleg. Tele van olyan összefüggésekkel, melyekről a nagy bolsevik egyházüldözés hevében megfeledkezünk, melyeket viszont Dosztojevszkij kortársai még érzékeltek, s melyekből akár azt is le lehetne vezetni, hogy az orosz forradalom tulajdonképpen az orosz kereszténység egyik specifikus gyümölcse.

Hagyományosan ugyanis létezett az orosz baloldal, illetve az óhitűek és más vallási szakadárak közt

is kapcsolat. A narodnyikok, miközben „eljártak az emberek közé”, elsősorban a nem pravoszláv közösségeket keresték föl. Ezek ugyanis gyakorta műveltebbek voltak, mint az átlagos pravoszláv földművesek, képesek voltak dolgozni a Biblia szövegeivel, nem volt pozitív viszonyuk sem az államhoz, sem a hivatalos egyházhoz, épp ezért úgy tűntek, alkalmasabbak a megtérésre – és könnyebben választják Isten királysága helyett a forradalom hitét. Az óhitűek és a „szektások” ugyan nem lettek a forradalom tömeges támogatói, ám a bolsevik uralom korai korszakában mutatkoztak olyan kísérletek, hogy kihasználják őket ebből a szempontból. Ezek a törekvések elsősorban Vlagyimir Boncs-Brujevics (1873–1955) nevéhez, Uljanov-Lenin közeli munkatársához fűződtek, aki tudományosan is foglalkozott a duhoborecekkel, és egy ideig élt is közöttük.<sup>6</sup>

Ezzel szemben egyházi környezetben is megjelentek a kereszténység és a szocializmus összehangolására tett próbálkozások. Ezek nyilvánvalóan a 19. század végi Oroszország társadalmi krízisére reagáltak. Ezzel egy időben támaszkodtak az evangéliumok régi, társadalomkritikai szellemű olvasásának hagyományára is, lásd a gazdag fiú példázatát, mely a híres közmondásba torkollik, miszerint „könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint gazdagnak az Isten országába bejutni”, (Mt 19, 16–26), a gazdag ember és Lázár példázatát (L 16, 19–31) és sok más, gazdagellenes, a vagyonthalmozást vagy a szegényekkel szembeni rossz bánásmódot ostorozó kijelentést. Ez az olvasásmód és ez a kritika erősen jelen van az egyházatyák írásaiban is, főleg Aranyszájú Szent Jánosnál – akit már a Kijevi Nagyfejedelemiség idején is jól ismertek és olvastak (IV. kép). Bibliái és patrisztikai tekintélyen alapszik az óorosz prédikációirodalom szociális érzékenységének motívuma is. Nyugaton a 19. és a 20. század folyamán a katolikus megújítással és a liberális protestantizmussal együtt kialakul a keresztény baloldal erős áramlata is – mind intellektuális, és művészi, mind elméleti-utópisztikus és gyakorlati-politikai, mind mérsékelt és radikális szinten. Olyan személyiségek tartoznak ide, mint Félicité de Lamennais, Charles Péguy vagy Dorothy Day és ide sorolható számos különféle egyesület, szervezet és párt is. Oroszországban is létrejönnek a keresztény szakszervezetek, mint pl. A Harc Keresztény Testvérisége (melynek munkájában részt vett Pavel Florenszkij is) és más kísérletek is történnek a „kereszténység szociállissá tételére” és / vagy a „szocializmus megkeresztelésére”. Összességében véve ezek csak kaotikus és tiszavirág életű próbálkozások. Ugyanakkor egy meglehetősen régi érzést fejeznek ki, miszerint az egyház mindaddig nem teljesíti a küldetését, míg csak a fennálló rendet védi, és nem lép fel határozottabban az elnyomottak jogainak érdekében.

Ezt az érzést és káoszt fejezi ki Alekszandr Blok (XX. kép) *Tizenketten* című verse (1918), mely tizenkét forradalmár menetét írja le a felforgatott Oroszországban. A versben szinte nincs vallási utalás. Magának a tizenkettes számnak azonnal figyelmeztetnie kell a szentírásban jártas olvasót, hogy itt valami többről van szó. A vers végén, minden előzetes figyelmeztetés nélkül mégis csak kiderül a lényeg:

„Így vonulnak a nagy éjben,  
nyomukban az éhes eb,  
előttük a hőésésben,  
– véres zászló a kezében,  
a golyó nem sebzi meg –  
vad viharban, mord borúban,  
fehér rózsza-koszorúsan,  
hógyöngyösen hófehéren  
Jézus Krisztus megy az élen.”<sup>7</sup>

(Lator László fordítása)

A kereszténység és a forradalom ambivalens viszonyának még egy aspektusa jelzi a forradalmi hit új, szekularizált vallásként való felfogását. A forradalom zászlóvivője, az európai műveltségű és baloldali irányultságú „intelligencia” (speciális megnevezése egy társadalmi és szellemi, értelmiségi rétegnek, mely a lenygelben honosodott meg, onnan került át az oroszba és onnan az angolba is „intelligentsia” alakban) ebben az értelemben egy szekularizált szerzetesrendnek felel meg.<sup>8</sup>

A forradalom és az „intelligencia” ilyen szinte kvázivallásos felfogását 1909-ben kritikus hangnemben bírálta Nyikolaj Bergyajev, Szergij Bulgakov és a *Vehi* („mérőföldkövek” vagy „útmutatók”, de a legtöbbször a címet nem fordítják le) című gyűjtemény több más szerzője is. Bergyajev a filozófia valódi igazsága és az intelligencia felszínes igazságának különbségéről ír, és kihasználja az igazság kétféle megnevezését – az ógyházi szláv magasztos „isztyina” (kb. bizonyosság) terminusát és a köznapi „pravda” szót, és felrója az intelligenciának, hogy bennük az „ember iránti hamis szeretet megöli az Istenre irányuló szeretetet”.<sup>9</sup> Bulgakov hasonlóan ellentétbe állítja a keresztény áldozatkészséget (egyenesen a régi egyházi „podvizsnyicsesztvo” terminust) és az intelligencia „heroizmusát”, mely csak imitálja a keresztény áldozatkészséget. A forma, a pátosz, az aszkézis, a szenvedés – mind-mind lehet hasonló, de a jelentésük azonnal megváltozik, mihelyt a Messiás helyét átveszi a hő-sé emelt ember: „A hős, aki a Gondviselés szerepét veszi magára, saját lelki uzurpációja miatt sokkalta nagyobb felelősséget vállal magára, mint amelyet elviselni képes, és nagyobb feladatra vállalkozik, mint amit ember egyáltalán beteljesíthet”.<sup>10</sup> Szemjon Frank (1877–1950) a „nihilizmus etikáját” analizálja és „az orosz intelligencia tipikus képviselőjét” úgy jellemzi,

mint egy „harcias papot, aki a földi gazdagság nihilista hitét vallja”.<sup>11</sup>

Bergyajev, Bulgakov, Frank és mások is jól tudják, miről van szó, lévén, hogy ők maguk is egykor marxisták voltak. A *Vehi* című gyűjtemény az ő vezeklésük gyűjteménye. Mint előttük Tolsztoj és más orosz vezeklők, ők is a gyónástól azonnal a prédikálásra térnek át. Elemzéseik sok tekintetben találóak. A bolsevik puccs beigazolta legsötétebb félelmeiket az orosz baloldali intelligencia későbbi fejlődését illetően. Ezért 1918-ban egy újabb gyűjteményt is kiadtak *Iz glubiny* (A mélységből) címmel, melyben megfogalmazták a maguk katasztrófáról szóló reflexióikat és új félelmeiket. Pár év múlva zömük a „filozófusok hajóján” találta magát, mely az akkor uralkodó baloldali „intelligencia” akaratainak köszönhetően az ellenzéki értelmiségi elitet nyugatra szállította – s ezzel mintegy az életüket is megmentette, melyet ők újabb elemzések elkészítésének szentelhettek.<sup>12</sup>

És mégis, ezekben az analízisekben gyakran jutnak el egy „apróság” utólagos értékeléshez, mely az orosz ifjúság újabb és újabb rétegeit vezette „az intelligencia útjaira”, a forradalomba és a bolsevizmusba: ez pedig a cári rendszer végletes kapálózása a reformok ellen, illetve a hivatalos pravoszláv egyház képtelensége, hogy hatékonyabb választ adjon a társadalom és az „intelligencia” kérdéseire. Ezeket a kapálózásokat és képtelenségeket Vaszilij Rozanov (XVII. kép) nem analízisként, hanem aforizmaként öntötte szavakba:

„Miben rejlik az egyházak fölött mondott ítélet *titka*, honnan ez a *düh és őrzöngés*, ez a vad apokaliptikus lárma? (...)Máris a saját korunkba csöppenünk: igen, – a kereszténység ugyanolyan *tehetetlen*, nem képes az ember életének, a földi létnek megfelelő iránymutatást adni. (...) A kereszténységről azonnal mindenki, a muzsikok és a katonák is, szinte azonnal megfélemedeztek, s azért, mert *nem segít őket*. Nem védte meg őket sem a háborútól, sem az éhínségtől. Csak énekel, állandóan csak énekel.”<sup>13</sup>

A bolsevik puccs a vallási körök többségében félelmet és apokaliptikus érzéseket váltott ki. A pravoszláv reformtörekvések híveinek körében, akik már korábban is eltűnődtek a kereszténység és a szocializmus összehangolásának lehetőségén, ezzel szemben még reményeket is keltett, hátha az új rezsim – mihelyt „megülepszik” –, esélyt nyújt az egyháznak a belső megújulásra. 1922-ben megalakul az Élő Egyház nevű szervezet. Az egyháztörténet értelemszerűen negatívan tünteti fel, mint kollaboráns egyesületet, melyet a bolsevikok támogatnak abból a célból, hogy megtörjék Tyihon pátriárka befolyását (XX. kép), és aláássák a legitim egyházi struktúrákat. Az Élő Egyház magvát kezdetben legalábbis olyan emberek alkották, akik a reformkörökből származtak, és akik szubjektív



módon úgy érezhették, hogy megkíséreltek egy nem könnyű, de üdvözítő „ösvényre lépni”.

Csakhamar kiderül, mekkora iszonyú ballépés volt ez. Nem elég, hogy a bolsevizmus megmutatja saját „ördögi”, tombolóan vallásellenes oldalát, hanem az ambivalencia egy másik formáját is felöli. Maga is átváltozik egy új, szekularizált vallássá, sok szempontból a pravoszláv vallási kultúra formáit utánozva: az ötágú csillag és / vagy a sarló és kalapács mint kereszt funkcionál, a bolsevik párt olyan, mint egyház, az ülések olyanok, mint a zsinatok, az elesett forradalmárok mártírok, portréik ikonok, a május elsejei és egyéb felvonulások körmenetek, a „szovjet tudósok sikerei” az orosz szentek csodái, a kommunizmus látomása Isten mennyei királyságának látomása, minden „balos” vagy „jobbos” elhajlás a párton belül „eretnekség” vagy „szektagyánús”, és a „sancta sanctorum”, azaz Isten sírja, az örökké élő Messiás örök székhelye nem más, mint Uljanov-Lenin maradványainak ma uzóleuma a Kreml falánál.<sup>14</sup>

A keresztény formák „antikrisztusi” utánezait már alaposan szemügyre vette a politológia, a kultúraturomány, elátkozta a komoly, és ironikusan bemutatta a posztmodern irodalom (XX. kép).<sup>15</sup> A huszadik század Oroszország-képét a világ kultúrájában ezek legalább olyan notórius módon határozták meg, mint Dosztojevszkij életműve. És hogy ilyen tartósan megragadhattak a hazai orosz kultúrában, az arról tanúskodik, hogy az orosz kultúrába korábban igencsak mélyen ivódtak belé a keresztény alapformák.

## XIX. kép

### Szovjet Oroszország és a pravoszláv szentháromság

**Év:** 1972.

**Hely:** Moszkva.

**Esemény:** Szolzsenyicin vezeklésre szólítja fel a moszkvai pátriárkát.

**Művek:** Nyikolaj Bergyajev: *Az új középkor* (1924), Borisz Siryajev: *Az örök fény* (1954), Szolzsenyicin: *A Gulag szigetvilág* (1973), *A vezeklés és az önmérséklet mint a nemzet életének kategóriái* (1974), Csingiz Ajtmatov: *Vesztőhely* (1986), Volodimir Dibrova: *Why Don't We Do It in the Road* (1991), Safarevics: *Russzofóbia* (1981–1989).

A szovjet éra lelkiségtörténetét egyetlen mondatba lehet foglalni: a kommunizmus üldözi a kereszténysé-

get, a kereszténység pedig megpróbál életben maradni. Számos, a 20. századi Oroszország vallástörténetét feldolgozó munka lényegében e mondat kibővítése. Rengeteg tény halmaznak fel, leírják a bolsevik hivatalok egyházellenes elnyomó mechanizmusait,<sup>16</sup> listákat közölnek a halálra kínzott vagy „csak” bebörtönzött klerikusokról és az elkötelezett hívekről,<sup>17</sup> megírják a rezsimmel szembeni egyházi ellenállás legjelentősebb alakjainak életét, kezdve Tyihon pátriárkánál és Pavel Florenszkijnél,<sup>18</sup> közlik a túlélők beszámolóit, analizálják a hivatalos vallásellenes propagandát, képeken dokumentálják a templomi kupolák lerombolását, illetve a le nem rombolt templomok „ateista múzeumma” való átalakítását és így tovább.

A bizonyítékok brutálisak és érzelmileg hatásosak, mélységesen őszinte tiszteletet ébresztenek a megkínzottak és minden becsületes ember iránt. Ez a tisztelet azonban nem zárja ki, hogy szükség lenne a kor szak orosz lelkiségtörténetének ennél mélyebb, nem csak az „üldözök kontra üldözöttek” dichotómiáján keresztül történő megértésére, – hogy szükséges ezt a történelmi periódust a modern társadalom szellemi és intellektuális fejlődésének általánosabb tendenciái felől is megvizsgálni.

Mélyebb reflexióra természetesen már a kortársak is vállalkoztak. Nyikolaj Bergyajev (XVI. kép) Oroszországban élte meg az egyházi elnyomás első hullámát – a teljes egyházi vagyon elkobzását, Tyhon Belavin pátriárka (1865–1925) internálását, a papok és apácák leöldösését, a szentek maradványainak demonstratív elpusztítását, az Élő Egyház megalapítását, mely lojális volt a rendszerrel és arra szolgált, hogy alássa a pátriárka tekintélyét. 1922 szeptemberében kivégezték a szentpétervári metropolitát, Venyiamin Kazanszkijt (1873–1922). Többet Bergyajev már nem tapasztalhatott meg, mert 1922 októberében más értelmiségiek kíséretében Oroszországból kihajózott vele a „filozófusok hajója”. Az első években gondolati erőfeszítései arra irányultak, hogy tulajdonképpen mi is történt az „első öt évben”, és az mit jelent Oroszország, Európa és a kereszténység számára. Egyik könyvében, mely világhírvé tette, *Az új középkorban* (1924, magyarul: 1935) olykor az analízisből prognózisba csap át, vagy bibliai szavakkal szólva, jövendőlni kezd:

„Az egyház létszámban ugyan megfogyatkozik, de minőségben gazdagodik. A kereszténység ismét áldozatot kér legeltökéltebb híveitől. És ez az áldozatvállalási képesség épp a forradalom hevében jelentkezett. Az orosz pravoszláv papok többnyire hűek maradtak a szentírás igazságához, hősiesen védték a pravoszlávizmust, férfiasan mentek a vesztőhelyre. A keresztények megmutatták, hogy képesek meghalni. Az orosz pravoszláv egyház kívülről nézve megaláztatott, belül viszont megerősödött és felemelkedett. (...) Az az értelmiség, mely századokon át olyan ellenségesen viszonyult a valláshoz és

az ateizmust hirdette, ami végül is a forradalomhoz vezetett, most megtérni látszik az egyházhoz. Ez új jelenség. És Oroszországban ez a valláshoz való visszatérés végképp nem jövedelmező, nem társul restaurációs törekvésekkel, de még csak az elveszett gyönyörűségekhez való visszatérés vágyával sem. Az orosz emberek kézzel fogható lelki tapasztalatra tettek szert, és megváltoztatták a földi dolgokhoz való viszonyukat.<sup>19</sup>

A hit megújulásából kell megszületnie az új korszaknak, melyet Bergyajev pozitív értelemben nevez „új középkornak”. Bergyajevnek igaza volt abban, hogy a bolsevizmus nem irtotta ki gyökeresen a kereszténységet Oroszországból, és idővel a vallás felújítása is megtörtént, és épp az értelmiség, az „intelligencia” rétegének köszönhetően. A megújulás konkrét formái és konkrét erényei, amelyeket a konkrét (re)konvertáltak értékesnek találtak, valójában azonban nem nyitottak új, kollektív, „organikus” korszakot.

Nem köszöntött be semmiféle „új középkor”, melyről a frissen száműzött Bergyajev álmodozott (de ehhez már a későbbi műveiben sem ragaszkodott, inkább visszatért gondolkodása eredeti központi ideájához, az individuális lelki szabadsághoz mint legfőbb értékhez). Nem alakult meg semmiféle „szent Oroszország” sem, a régi előkép újkori mása, mely amúgy is csak a 19. századi idealizáló romantikus-restaurációs álomkivetülés volt. A 20. században újjáélesztett orosz pravoszlávizmusban újjáéledtek a régi, forradalom előtti áramlatok és ellentétek is – különböző nézetek alakultak ki arról, mi is a kereszténység küldetése a modern világban. Nemcsak a hit újult meg „maga magától”. Megújult a pravoszláv romantika, kiújultak a pravoszláv reformtörekvések és újra felbukkant a pravoszláv restauráció is. A szovjet éra lelkiségtörténetét nemcsak az ateista rezsim és a vallási környezet kapcsolatrendszerének külső dinamikája alakítja, hanem e pravoszláv „szentháromság” belső kapcsolati dinamikája is.

A vallási környezet megőrzésének és megújításának formái bonyolult kapcsolatok „hármasságát” hozzák létre. E háromszög csúcsait az emigráns, az ellenálló (szakadár) és a szürke zóna alkotja. Az emigráció, „az Oroszországon kívüli Oroszország” helyzete fizikai értelemben nyilván nehéz volt, de lelkiekben relatíve a legkönnyebb, hiszen a szabadság adott volt. Emigrációban tovább fejlődhetett az egyházi élet és a vallási gondolkodás, méghozzá a legkülönbébb irányokba. Ehhez a szabadsághoz paradox módon hozzájárultak az egyházi jogkörökről lefolytatott viták is. Az emigrációs pravoszláv egyház egy része ugyanis továbbra is a moszkvai patriarchátus kanonizált tekintélyéhez tartozónak vallotta magát, egy része a „száműzetés és a száműzetésben” elve alapján egyenesen Konstantinápolyhoz fordult, egy része pedig önálló orosz pra-

voszláv egyházat alapított külföldön. Ez a hármasság noha gyötrelmesnek mutatkozott az egyházi élet számára, egészében véve, ami az emigráció vallási gondolkodását illeti, megfelelt a belső tagozódásnak: voltak Moszkva-párti „balosok”, reformpárti és liberális „középutasok” (a központjuk Párizs volt, XVII. kép), és konzervatív, restaurációs „jobbosok” (a központjuk a szerbiai Karlóca volt).

Nemcsak a Moszkva-párti ág, hanem „az egész Oroszországon kívüli Oroszország” közben kapcsolatban állt a kommunistává tett ország vallási és társadalmi történéseivel is. Részint folyamatosan érkeztek új emigránsok (néha hullámokban egy-egy újabb politikai megrázkódtatásnak köszönhetően, máskor egyénileg), részint néhány emigráns hazatelepült (megint csak hullámokban vagy egyénileg), részint oda-vissza küldözték az írásait. Oroszországból kicsempészték a kéziratokat, és becsempészték oda az emigráns nyomtatványokat. A 20. századi irodalomban nagy szerepet kap az értékes és ugyanakkor veszélyes szövegekkel való manipuláció motívuma. Például épp Bergyajev válik az ukrán prózaíró, Volodimir Dibrova (1951) *Why Don't We Do It in the Road* (1991) című elbeszélésének egyik jelképes alakjává. Az elbeszélőnél Bergyajev Dosztojevszkij-könyvéből származó saját feljegyzések vannak, amikor egy ártatlan kirándulás alkalmával véletlenül a „gondjába veszi” őt a rendőrség. Mi lesz, ha megtalálják nála azokat a papír fecniket, melyekre idézeteket írt „a Dosztojevszkijről szóló könyvből, melyben az Isten szót nagy kezdőbetűvel írták ?”<sup>20</sup> A hősnek sikerül kikéredzkednie a rendőrség vécéjére, ahol megmenekül – azáltal, hogy értékes feljegyzéseit megsemmisíti: „Állok a nyílás fölött, beleeresztem vékonyka sugámat, golyócskákká gyűröm a papírt, körbe-körbe úsznak, és látom, ahogy Bergyajev és Dosztojevszkij immár visszafordíthatatlanul merül el a semmiben. – Uram, Jézus, köszönöm !”<sup>21</sup>

Dibrova elbeszélése már közvetlenül „posztsovjet”: fellazítva és ugyanakkor meglehetősen keserűen írja le a szakadárak és a szamizdat korának „hétköznapijait”. Ez a kor csak akkor virradhatott föl, amikor Dzsugasvili–Sztálin rémuralmát felváltotta Hruscsov és Brezsnyev relatíve „enyhébb” rezsimje.<sup>22</sup> Az 50-es évek második felétől már vannak feljegyzések bizonyos egyének és különféle kisebb csoportosulások aktivitásáról, köztük a pravoszláv aktivisták tevékenységéről is. A pravoszláv ellenállók tiltakozó leveleket írnak az egyház konkrét mellőzöttsége vagy általában véve annak áldatlan helyzete miatt, polgári, művelődési és politikai szervezeteket hoznak létre a hit és a pravoszláv kultúra védelmében, gépirásos könyveket adnak ki, gyűjteményeket és folyóiratokat szerkesztenek. A költő Nyikolaj Glazkov (1919–1979) ekkor találja ki a „szamszebajzat” szót, mely

a „szamosztojatyelnoje izdatyelsztvo” (önálló kiadó) neologizmus rövidítése, mely ironikus módon idézi meg a „goszidat” („goszudarsztvennoje izdatyelsztvo”, azaz állami kiadó) szót.<sup>23</sup> „Szamizdat” változatban ez a szó széles körben vált elterjedté azon kevés számú orosz szó közül, mely beépült a modern világnyelvek szókincsébe is, s a melynek egyértelműen pozitív töltete van – vesd össze más, szintén világsikerű szavakkal, mint pl. „vodka”, „cár” vagy „pogrom”.

Ezek a samizdat kiadók és egyesületek jobbra nem állnak fenn pár évnél tovább, mert szervezőiket hamar lecsukják és elítélik (most már „csak” pár év kényszermunkatáborra). Olykor más, „alternatív” módszereket is bevetnek az ellenállók megtörésére: a népszerű papot, Dmitrij Dudkót (1922–2004) például 1980-ban „szovjetellenes tevékenység” miatt nyilvános „bűnbánatra” kényszerítették egy televíziós műsorban. Kikényszerített „vezekléséért” később újra vezekelt, de korábbi mérhetetlen tekintélye a pravoszláv szakadárkörökben már soha nem billent helyre.<sup>24</sup> Megint másokat emigrálásra kényszerítenek. Ennek ellenére az orosz pravoszláv ellenállók együttesen az orosz lelkiségtörténet egészéhez hasonlóan „szerényen”, de hasonlóan jelentőséggel járultak hozzá, mint például az orosz katolicizmus története (XIV. kép).<sup>25</sup> Sőt mi több, noha a pravoszláv ellenállók folyamatosan „örvendhetek” a kommunista elnyomó szervek figyelmének, ugyanakkor örvendhetek annak a szabadságnak is, melyet a samizdat jelentett, melyben bármit publikálhattak. Tehát a vallási környezet másik formája is széles gondolati spektrumot foglal magába a baloldaliságtól a jobboldaliságig, a pravoszláv reformtörekvésektől egészen a pravoszláv restauráció szélsőséges formáig.

A pravoszláv reform hívei természetesen együttműködnek a polgári ellenállókkal (és számos ellenálló a pravoszlávizmussal felé fordul).<sup>26</sup> 1968 szeptemberében a Vörös téren Csehszlovákia megszállása ellen zsidó származású, kommunista családokból származó ellenállók tüntettek (XIII. kép) – többek közt Natalja Gorbanyevszkaja vallásos költőnő is (1936–2013), aki a pravoszlávizmussal híve lett.<sup>27</sup> A pravoszláv restauráció hívei viszont gyakrabban maradtak háttérben, és az *Ördögök*, illetve a *Mérföldkövek* stílusában (XVIII. kép) folytatták tevékenységüket, amiért az orosz liberálisok (az ő szellemi örököseik a polgári ellenállók) erkölcsi bűnrészességgel vádolták meg őket a bolsevista puccs létrejöttében. A rezsim elnyomó mechanizmusai mindnyájukat egyetlen rajba terelik, a „sértettek és a megalázottak” közös szolidaritásába, s ez hasonló a csehszlovák Charta 77 esetéhez. A szolidaritás azonban csak addig tart ki, amíg meg nem bukik a rendszer.

Az orosz vallási környezet harmadik formájára a „szürke zóna” kifejezést használnám, melyet Jiřina

Šiklová szociológus használt először a csehszlovák viszonyokra, a társadalom és a kultúra azon részének megnevezésére, mely a normalizációs hatalom és az ellenállás „között” található. Innen a „szürke” metaforikus értelme. A szürke zóna formálisan alárendelődik az adott rendszer szabályainak és konvencióknak, de belül megpróbálja kiharcolni a lehető legnagyobb teret olyan társadalmi és alkotói tevékenységek számára, melyek szellemükben függetlenek a rezsim ideológiájától.<sup>28</sup>

Az orosz pravoszlávizmussal „szürke zónája” azért is jellegzetes, mert két „alzóna” is hozzárendelődik: az egyházi és a kulturális. Az egyik oldalon ott a hivatalos egyházi hierarchia, melyet Dzsugasvili–Sztálin a 30-as évek fordulóján szinte teljesen kiirtott, de a túlélők maradékaiból 1943-ban szervezetenként is feltámadt élén a pátriárkával, hogy így is segítsen mobilizálni minden erőt a második világháború idején. Pátriárkává Szergej Sztragorodszkij püspököt (1867–1944) választották, aki korábban is kitartóan bizonyította együttműködési, illetve kompromisszumkészségét a rendszerrel. Sztragorodszkij szellemében folytatta a többi pátriárka és metropolita is: a megengedett lehetőségek szűk terében tipródtak, mindig készen kimutatni, mennyire lojálisak a rendszerhez még abban is, hogy elnyomják a pravoszláv ellenállókat. Tevékenységüket azzal mentgették, hogy e kompromisszum árán legalább az egyházi élet alapvető kereteinek működését biztosítani tudják, vagyis az istentiszteletet és a szentiségek kiszolgálását a parókiákon. A pravoszláv ellenállók viszont újra és újra felróták nekik, hogy kompromisszumkészségük eltúlzott méreteket ölt, hogy valójában kollaboránsok, ami csak az egyház kárára van. E műfaj legismertebb szövege a *Velikoposztnoje pismo patriarhe vszej Ruszi Pimenu* (Nagyböjti levél minden oroszok pátriárkájához, Pimenhez), melyet 1972-ben tett közzé a pravoszláv ellenállók világhírű képviselője, Alekszandr Szolzsenyicin (1918–2008).

Abban az időben, amikor Szolzsenyicin a pátriárkát elmarasztaló levelet írta, már disszidens volt. De irodalmi tevékenységét még a szürke zónában kezdte, annak második „alzóájában”: az olyan művészek közé tartozott, akik a hivatalos kulturális keretek között publikálták műveiket, de akik a változó lehetőségeknek köszönhetően „nem hivatalos” témákat és tartalmakat csempészték beléjük. Egy „szovjet művész” nyilvánvalóan nem beszélhetett közvetlenül a vallásról, kivált nem a modern „szovjet társadalom” kontextusában. Rá lehetett mindezt vetíteni a nemzeti történelem korábbi korszakaira, mint ahogy Andrej Tarkovszkij tette *Andrej Rubljov* című filmjében, és ilyen ürüggyel be lehetett mutatni sok mindent a hajdani vallási kultúrából (V. kép). Vagy elég volt visszamenni a napóleoni háborúk idejéig, és a vallási gesztusokat és jelképeket máris a korabeli hazafiság megnyil-

vánulásaiként lehetett értelmezni, ahogy azt Szergej Bondarcsuk (1920–1994) tette Tolsztoj *Háború és béke* című művének megfilmesítésekor (1965–1967).

Lehetett írni a régi orosz művészetről is, és ezzel rá lehetett irányítani a figyelmet az ikonfestészet jelenségére. Ez Vlagyimir Szolouhin (1924–1997) életművének központi témája lett: az író kedvtelésből lett az ikonok szakértője, és így fordult oda a régi kultúrtörténet egyéb műalkotásaihoz, beleértve a vallásosakat is. 1975-ben *Poszecszenyje Zvanki* (Zvanki meglátogatása) című szövegében egy település sanyarú állapotáról ír, mely egykor Gyerzsaviné volt, miközben fejtegetésbe kezd Gyerzsavin *Isten* című ódájáról (XI. kép), és megpróbálja modernizálni Gyerzsavin kifejezéseit – ahol pl. Gyerzsavin „leket” említ, ott „tudatot” kell értenünk, mondja.<sup>29</sup> 1980-ban esszét írt egy hasonló, nem éppen szívderítő látogatásról Optyina Pustinban (XV. kép) *Vremja szobiraty kamnyi* (A kőgyűjtés ideje) címmel.

Ugyanílyan menedékekre lelt az akadémiai szféra is olyan „mellékes” tudományokban, mint a középkori irodalom kutatása, a középkorkutatásra fókuszáló művészettörténet vagy a bizantinológia, melyekben nem kerülhető meg a kutatási források vagy műtárgyak vallásos dimenziója. Alekszandr Pancsenko (1937–2002) a „népi humor világának” kutatása ürügyén írt a jurogyivijekről, Szergej Averincev (1937–2004) a „kora bizánci irodalom poétikája” örvén értekezett az ókeresztény liturgikus költészetéről – csak később kezdtek el megjelenni széles körben elterjedt esszéi a pravoszláv vallási kultúra filozófiai dimenzióiról.<sup>30</sup>

Ugyanúgy lehetett írni a hagyományos faluról, annak életmódjáról, a családi kapcsolatok fontosságáról, az adott vidék megőrzéséről és annak emlékeiről: ezek a témák köszönnek vissza Valentyin Raszputyin (1937–2015) *Prosanyie sz Matyoroj* (Isten ved, Matyora!, 1976) című könyvében. Raszputyin a „gyerevencsikok”, azaz a „falu írónak” vezető prózáírója volt – a mozgalom hasonlított a francia regionalizmushoz vagy a cseh ruralizmushoz.<sup>31</sup> Szolzsenyicin elbeszélései, az *Ivan Gyenyiszovics egy napja* (1962) és a *Matrjona háza* (1963) ebben a korban ugyanennek a tendenciának a megnyilvánulásaként jelentek meg: úgy, mint az „egyszerű orosz emberek” ábrázolásai, mint a csendes tűrés és a lelki nagyság megannyi példája. Hogy a tűrés és a nagyság mögött vallás-etikai elvek állnak, azt az olvasó inkább csak a sorok közül, mintsem a sorokból olvashatta ki.

E köztes pozíció rizikói világosak. Néhány ehhez az irányuláshoz tartozó művész és tudós megrekedt a „szürke zónában”, sőt ott ragadt a hivatalos művészeti szövetségek soraiban és szervezeteiben vagy magában a kommunista párt szerveiben, míg mások, mint Szolzsenyicin, ellenállókká váltak, vagy, ahogy a több-

ség, emigrálni kényszerültek. Míg az emigrációt és az ellenállást lényegében a szabadság jellemzi, a szürke zóna kénytelen a maga relatív és anyagi kényelméért a megnyilatkozás tárgyának és mikéntjének korlátozott szabadságával fizetni.

Fel lehet tenni a kérdést, hogy miként lehettek a pravoszláv kultúra magasztalói egyszersmind a kommunista párt funkcionáriusai is. Éppen ebben rejlik a „szürke zóna” különleges logikája. Először is: a kommunista párthoz és az egyéb struktúrákhoz való kapcsolódás a szovjet rezsím késői fázisában nem jelent egyebet, mint a formális lojalitás kifejeződését, ugyanúgy, mint ahogy a régi rendszerben a pravoszláv egyházhoz való tartozás működött. Másodszor pedig: az orosz kommunisták és az orosz pravoszlávok könnyen találnak közös témákat – például az orosz nemzeti kiválasztottságot.

A „szürke zóna” poétikájának kicsúcsosodása és kiemelése Csingiz Ajtmatov (1928–2008) *Vesztőhely* (1986) című regénye. Ajtmatov kirgiz származású író volt, egyike a „Szovjetunió népeinek baráti” írói közül, akik orosz nyelvű irodalmi és művészeti karriert futott be, ő volt az irodalmár díszkirgiz (kicsit hasonlóan, ahogy Gogol az irodalmár „kisorosz” lett), a tipikus kirgiz jelenetek és alakok, főként pásztorok és egyéb „természeti népek” ábrázolója. A hagyományos kirgiz életstílus alkotja a *Vesztőhely* című regény keretét, noha a mű részint már teljesen modern problémákkal is konfrontálódik (drogelőállítás, a táj ökológiai egyensúlyának felbomlása, környezetpusztítás), részint pedig az istenkeresés motívuma is megjelenik. A főhős, Avgyij Kallisztratov ugyanis kicsapott papnövendék, egy nem ortodox egyházi gondolkodó, egy tiszta, „krisztusi” ember, aki durva konfrontációba kerül egy cinikus, kábítószerral üzletelő bűnbándával, mely megkínozza és végül keresztre feszíti.

Az Ajtmatov-regény egyes elemeinek mintáit nem nehéz megtalálni az orosz klasszikus irodalomban. A krisztusi ifjú, aki tisztasága és elmélyültsége miatt a profán környezet meg nem értésével kénytelen szembesülni, nem más, mint Miskin herceg Dosztojevskij *A félkegyelmű* című művéből. Avgyij konfrontációja a papnevelő intézet dogmatikus előjáróságával, mely szerint a vallás lényegét a konformizmus és a fegyelem adja, nem más, mint Krisztus és a Nagy Inkvizítor párbeszéde *A Karamazov testvérekből*. Avgyij Jézusrajongása és kifejezetten nem ortodox párbeszéde Pilátussal nem más, mint Mihail Bulgakov (1891–1940) „apokrifjének”, *A Mester és Margaritának* (1928–1940) a világa. Bulgakov hosszú ideig szerepelt tiltólistán, de Ajtmatov korában már titokban kultikus és széles körben elismert szerző volt: úgyszólván az orosz mágikus realizmus előfutára. Avgyijov eszmefuttatásai, melyeknek a vallási hagyomány és a modern ember „programszerű” dogmaellenességének eredeti és mély össze-



függéseit kellett volna ábrázolni, sokkal inkább eredményeznek látszatemélységet: „Ha a történelem képes a világ hitének horizontjára egy új központi alakot emelni – korunk Istenét a maga új isteni ideáival, melyek a mai kor kívánalmainak felelnek meg, akkor azt is remélni lehet, hogy a hittudománynak valamilyen haszna is lesz.”<sup>32</sup>

Nem nézve a regény más zavaros oldalait, nem nézve, hogy Ajtmatov mennyire kereste az új témákat a maga számára (a legmeggyőzőbbek végül is mégis a természeti, a „kirgiz” részek a pásztorokkal és a farkasokkal – ez az, amiben Ajtmatov valóban jártas) vagy, hogy mennyire akart belefolyani a vallás iránti ösztársadalmi érdeklődés kezdeti hullámába, a *Vész-tőhely* a maga idején különlegesen ellentmondásos társadalmi jelenségnek számított. Az író, aki kommunista pártfunkcionárius (és ráadásul nemzete hagyományainak megfelelően a muszlim világhoz tartozik) olyan regényt ír, melynek főhőse életében és halálában is Krisztushoz hasonlít, melyben Krisztus, igaz, egy álomszerű apokrif kontextusban, in persona is megjelenik! A *Voproszi literaturai* című folyóirat 1987-es évfolyama nem kevés helyet szentelt az Ajtmatov-regényről szóló vitának: vajon vallás ez vagy a szó valódi értelmében mégsem vallás? „Szabad-e” vagy „tilos-e” az ilyesmi? Pár év múlva ezek a kérdések értelmüket veszítették (Ajtmatov pedig a maga glóriáját), mert a valóságosság ösztársadalmi szinten detabuizálódott. Ajtmatov regénye nem abban játszott nagyobb szerepet, hogy valamiféle alapvető művészeti teljesítményt hozott létre, vagy hogy valamilyen alapvető vallási gondolatokat vetett föl. Abban játszott szerepet, hogy a végső detabuizálás irányába jelentős mértékben kitolta a határait annak, „amit szabad”, s ez kéz a kézben haladt a teljes kommunista rezsím destrukciójával. És ezzel a „szürke zóna” is felszámolódtott.

Mindezek ellenére a külső formahármasság (emigráns – ellenálló – szürke zóna) kifejleszti a szellemi irányzatok belső hármasságát (romantika – reformtörekvések – restauráció).

A szürke zóna íróinak és rendezőinek munkássága, akik a premodern korszakok idealizálásához, a vidéki életmódhoz és a régi művészetekhez fordultak, értelemszerűen tartozik a pravoszláv romantika kontextusába, olyan szerzők örökségéhez, mint Melnikov-Pecsorszkij, Leszkov vagy Smeljov (XVI. kép). Ugyanakkor a pravoszláv romantika a kommunista rezsím idején új, saját, erős témákat is felvet – és ezeket épenséggel a kommunista rezsimtól kapja. Ez a tetet megtörő, de a lelket megtisztító és a hitet megerősítő szenvedés témája.

Ezekkel a témákkal jön el Oroszországból az emigránsok első nemzedéke, mely közvetlenül élte meg a bolsevik puccs után a vörös terror iszonyatát. A „megtisztító szenvedés” témája végérvényes alakvál-

tozatát majd a jól kiépített koncentrációs táborok és a Gulag szemtanúinak szövegeiben éri el. A Gulag terminus a leginkább Alekszandr Szolzsenyicin nevéhez kötődik, aki az első olyan kísérlet címébe (*A Gulag szigetvilág*, 1973) emelte, mely szisztematikusan – tényyszerűen és lelkiileg is – próbálta megragadni a jelenséget. A „Gulag” szót (a „glavnoje upravlenyje lagerej” – „a Javítómunka-táborok Főigazgatósága” rövidítése) megtartják a legújabb, idevágó történettudományi munkák is, az anyag szempontjából azonban sokkal komplexebb képet nyújtanak róla, mint amelyet a diszsidens és az amatőr történész pozíciójából Szolzsenyicin nyújtani tudott. Csak azért őrzik meg, mert a terminus a világban mindenütt érthetővé vált.<sup>33</sup>

Am Szolzsenyicin is már egy létező hagyományra épít, a „Szolzsenyicinek előtti Szolzsenyicinekre”. Közvetlen előfutárának Borisz Sirjajev (1889–1959) tekinthető, a prózaíró, aki Oroszországból a németek visszavonulásakor, a második világháború idején jutott ki, és nyugaton számos, változó színvonalú könyvet publikált. Csak egyetlen művének van korszakos jelentősége, ez pedig a Szoloveckij-szigetekről írt *Örök fény* (1954).

A „Szoloveckij” szó kettős hangzású. Egyrészt a középkor egyik leghíresebb kolostorát jelöli, másrészt a nem kevésbé híres láger iszonyatát idézi, melyet a megszüntetett kolostor falai között hoztak létre. Az *Örök fény* megkísérli bemutatni, hogy a Szoloveckij-szigetek két történelmi arca között csak látszólag van ellentét. A Szoloveckij-szigetek Sirjajev számára az ellenállás folyamatosságát, az orosz vallási hagyomány folytonosságát jelentik a szent alapítóktól, Zozimától és Szavatyijtól kezdve, akik az üdvözülést nem csak az imában, hanem mindenekelőtt a fizikai munkában látták, a szoloveckiji szerzetesek lázadásán át, mely a 17. századi kényszerű szertartási reform miatt tört ki, s melynek következtében a kolostor hét esztendőre hadi erődítménnyé változott, és a szerzetesek java része a cári sereg ostromakor odaveszett (X. kép) egészen a bolsevik börtönökig. E szigetek tehát örökössei mind Zozima zord északi környezetben történt megmenekülésének, mind a csekista sereg kegyetlenkedéseivel szembeni belső ellenállásnak. A festő Nyesztyerov (XVII. kép), akivel a szerző valóban találkozott a börtönben, azt súgta neki, amikor kiderült, hogy a Szoloveckij-szigetekre küldik, hogy „ne féljen! Az csak jó. Ott közel van Krisztus.”<sup>34</sup>

Az ősi vallási kultúra maradványai, melyek a Szoloveckij-szigeteken mindenütt jelen voltak (hatalmas fakeresztek, a templomok romjai) a Szoloveckij-szigetek új lakói életének részévé válnak, s ezek alapkövei annak a vallási újjászületésnek is, mely a Szoloveckij-szigeteken veszi kezdetét. A Szoloveckij-szigetek szenvedéstörténete a „szent Oroszország” fel-támadásának útja. Sirjajev a foglyok közt „korunk

szentjeinek” galériáját pillantja meg – a szenvedőket, a titkon tevékenykedő papokat, a papokkal barátokozó és velük közös halált haló prostituáltakat, a „muzsik/paraszt cárokat”, akik fellázdáltak a bolsevikok ellen, és faluikat egy időre miniatűr független államokká nyilvánították, de még itt, a Szoloveckij-szigeteken is megőrizték tekintélyüket a foglyok között. A Szoloveckij-szigetek olyan hely, ahol új mítoszok születnek, és Sirjajev ebben tudatosan segítkezik.

Az egyik legmegindítóbb kép Sirjajev Szoloveckij-szigetéről szóló iszonyú és vigasztaló látomásában, mely a leginkább a 19. századi pravoszláv romantika motívumaihoz köthető, a „muzsik/paraszt Krisztus”. Ez egy Krisztus testét ábrázoló fakereszt, mely nem hasonlít a kanonizált ábrázolásmódokhoz:

„Ez teljesen más. Nézzen csak kidomborodó izmaira. És azok a kicsi szemek, melyek ráadásul egy kissé még férdék is, és a ritkás és kócos szőr csomói!... De hiszen ez egy nyomorúságos muzsik valamelyik mocsárba süppedt nyomorhegyi falucskából. Mintha egy szakadozott falusi kaftánt viselne, és a karján tarisznyát vetne át, és utatlan-utakon bandukolna, melyeken dühöng a hófúvás... Hová? Hová tart? A saját királyságába. Egy nem e világból való királyságba.”<sup>35</sup>

A tágas Gulaggal összevetve a Szoloveckij-szigetek valóban úgy tűnnek, mint lelki értelemben exkluzív helyek, ahol relatíve könnyű lelki vigaszt találni. Szolzsenyicin *A Gulag szigetvilágban* (magyarul: 1989, 2009) egy teljesen „profán” rendszert kísérel meg leírni – és mégis a vigasz felé tör utat. Nem pusztán a történelmi, szent Szoloveckij-szigeteken lehet eljutni a lelki érettségig, hanem bárhol a világon:

„A te lelked, mely rég kiaszott, a szenvedésből új *nedvet*ket szív föl (...) Fokozatosan megértettem, hogy a vonal, mely elválaszt jót és rosszat, nem országok, osztályok vagy pártok között húzódik – hanem minden egyes emberi szívet kettévág. (...) Ekkor értettem meg valamennyi világvallás igazságát: mindegyik az emberben (a minden emberben) lakozó gonosszal küzd. (...) Ekkor értettem meg minden forradalom hazug mivoltát a történelemben, vagyis azt, hogy a forradalom csakis a rossz *hordozóit* semmisíti meg a maga korában (de sietségében tévedésből a jó hordozóit is), ám az eredendő rosszat még fokozottabban hagyja tombolni maga után (...). Épp ezért fordulok vissza börtöneimhez, és ezét mondom a körülöttem csodálkozó embereknek: áldott légy börtön, amiért életemben megtapasztalhattalak!”<sup>36</sup>

Ám mintha a szerző is érezné az ilyen kiélezett álláspont hamisságát, A Gulag szigetvilágról írt mű e leg híresebb és legpatetikusabb passzusához a szerző odavet még egy zárójeles mondatot: „És a sírból ezt kiáltják felém: Te könnyen beszélsz, hiszen élve maradtál!”<sup>37</sup> Ez az odavetés csendes válasz azokra a problémákra, melyek a lágervilág más tanúinak soraiból

fakadnak, s amelyek szerint Szolzsenyicin ábrázolásmódja még mindig túlidealizált.

Az időnként patetikus Szolzsenyicinre ellenszerként hat Varlam Salamov (1907–1982) *Kolima (Elbeszélések)* című műve (magyarul: 1989). A szerző novelláit 1954 és 1973 között írta, melyek 1978-ban emigrációban jelentek meg, de Szolzsenyicin és mások is ismerték a mű gépiratos változatát. Salamov, aki saját tapasztalataira hagyatkozva a pokol sokkal drasztikusabb bugyrait írja le, mint Szolzsenyicin. A konkrét, nyers, a szerző által szinte nem is kommentált történetek tucatjain keresztül valami egészen mást mutat meg. Egy bizonyos mértékű fizikai szenvedésen túl már nem létezik lelki érés, ekkor bontakozik ki maga a tiszta gonoszság, mely ellen sem a vallás, sem a kultúra nem nyújt védelmet. Azok a foglyok, akik a váláshoz vagy a művészethez menekülnek, Salamovnál inkább keserűen és ironikusan jelennek meg. Kolima csakis a túlélésről szól. Ahogy az egyik fogoly fogalmaz: „a mi gyűlöletünk eltompult az éhségtől és tehetetlen volt, mint az összes érzélem bennünk. Az érzelmekhez nem maradt erőnk.”<sup>38</sup>

De még ez is a maga módján lelki tanúságtétel: tanúságtétel a pravoszláv romantika határaitól.

Noha a Gulag koronatanúja volt, nemzetközi sikerét nem a visszafogott Salamov érte el, aki saját elhatározásából maradt „csupán” az események lejegyzője, hanem Szolzsenyicin. Vagyis az, aki a Gulagról szóló tanúságtételt erkölcsstanítással kapcsolta össze. Mint elbeszélőt és morális hitszónokot, Tolsztojhoz és Dosztojevszkijhez hasonlították (Tolsztoj neve meg is jelenik egy megáldott fogolyról szóló részletben). És ahogy Tolsztoj és Dosztojevszkij, Szolzsenyicin is később, miután 1974-ben emigrációba száműzték, elfordul a szépprózától és vallási, filozófiai, történelmi értekezéseket kezd írni, melyekben a „mit tegyünk?” kérdésre keresi a választ.<sup>39</sup> Szolzsenyicin ugyanakkor nem azt a kérdést akarja megválaszolni, hogy „mit tegyünk” a kommunista rezsimmel, – számára világos, hogy a rendszernek előbb vagy utóbb buknia kell – hanem azt, hogy „mit tegyünk”, miután a rendszer meg is bukik. Milyen utat válasszon Oroszország?

Oroszország – és nem a Szovjetunió. *Kak nam obusztrójity Rossziju* (Hogyan kellene Oroszországot felébreszteniünk) című értekezésében azt követeli, hogy oszlássák fel a szovjet blokkot és a Szovjetuniót, hogy „engedjék szabadon” az összes népet, amelyek ellen Oroszország súlyosan vétkezett, hogy a területi terjeszkedést kövesse rezignáció, hogy eztán Oroszország belső átalakulására essen a hangsúly. Az átváltás kulcsa a gyűlölet elvetése és az önkéntes – nemzeti és egyéni – önkorlátozás. *A vezeklés és az önmérséklet mint a nemzet életének kategóriái* című esszé magva is ez, melyet Szolzsenyicin az *Iz-pod glib* (Bálványok alól, 1974) című gyűjtemény élére állított, mellyel

utalni szeretett volna a *Mérföldkövek* és *A mélységből* (XVIII. kép) című „ellenforradalmi” gyűjteményekre. Szolzsenyicin szenvedélyes retorikája nemcsak Dosztojevszkij, Gogol és más, a pravoszláv romantikához sorolható alkotók retorikájához kötődik, hanem a régi orosz hitszónokokéhoz és az ő patrisztikus elődei-  
kéhez, akik élén Aranyszájú Szent János áll:

„Már vagy fél évszázada meg vagyunk győződve arról, hogy mindenről a cárizmus hívei, a patrióták, a burzsoák, a szociáldemokraták, a fehérgárdisták, a pópák, az emigránsok, a diverzánsok tehetnek (...), csak te és én nem! Őket kell helyrehozni, és nem minket. (...) De mi-  
ből tevődik össze a társadalom, ha nem belőlünk? A hazugság, az erő királysága, az igazak eltékozlása, a jóban való hit hiánya – ez a sáros gödör ha ugyan nem a mi művünk, kié másé lenne?”<sup>40</sup>

Szolzszenyicin ugyanakkor kifejezetten elhatárolódik a nem reflektált nacionalizmustól, mely az orosz különlegességet és felsőbbrendűséget hirdeti más nemzetekkel szemben:

„Nemzeti vezeklésünk kísérlete azonnal erős ellenállásba ütközik, mely szerint az orosz nemzet a maga tulajdonságaival a legnemesebb a világon: régi és új történelme nincs beszennyezve, nincs mivel vádolni sem a cárizmust, sem a bolsevizmust (...) s mindezt ők orosz ideának hívják. (Pontosabban *nacionálbolsevizmusnak* nevezhetnénk.) »Oroszok vagyunk, és ez csodás!« – kiáltott fel Szuvorov. »És ez micsoda kísértés!« – tette hozzá F. Sztjepun forradalmi tapasztalatainak után. (...) Eszünkbe kellene vésnünk, hogy nincsenek olyan nemzetek, melyek örökkön nagyok és nemesek lennének (...), hogy a nemzet nagysága nem a trombiták zengő hangerejétől függ, hogy a fizikai hatalomért iszonyú lelki árat kell fizetni. Hogy a nemzet igazi nagysága a belső fejlődés nagyságában rejlik, a lelki tágasságban (mely szerencsére velünk születik), a fegyver nélküli erkölcsi szilárdságban (mint amelyet nemrég a csehek és a szlovákok mutattak Európának).»<sup>41</sup>

Ahogy Ajtmatov regénye képviselte a romantika csúc-  
csát a szürke zónában – Szolzsenyicin tanulmánya az ellenállás és az emigráció környezetének csúcsát jelenti. S mert Ajtmatov regényét a szürke zóna és a fővonal összeolvadása követte, Szolzsenyicin értekezése után beáll a pravoszláv ellenállási romantika és a pravoszláv restauráció összeolvadása is.

A restauráció közben kitartóan haladt a maga útján. Emigrációban elsősorban a külföldi orosz pravoszláv egyház képviselte, melynek székhelye a két világháború között Jugoszláviában, majd később az USA-ban volt. A restauráció valóban nem törekedett másra, csak a november, sőt inkább az 1917 februárja előtti viszonyok lehető legpontosabb visszaállítására, vagyis a zsarnoksághoz és a pravoszláv egyház monopóliumához való visszatérésre. Vonzáskörzetébe tartozott

még sok más monarchista, tiszti, kozák, ultrakonzervatív és/vagy antiszemita, illetve a „judeobolsevizmus” (XIII. kép) ellen küzdő mozgalom is.

Sokkal nemesebb és kultiváltabb változatát képviseli a restaurációnak a pravoszláv teológiai emigrációban történt elmozdulás. Míg az első emigráns nemzedékben a Szergij Bulgakov körüli reformgeneráció volt a hangadó – ez a környezet fokozatosan egyre hagyományosabbá válik, és a második generáció teológusai állnak az élére – Pavel Jevdokimov (1901–1970), Vlagyimir Losszkij (1903–1958) és Alakszandr Smeman (1921–1983), valamint más olyan figurák, akik az emigrációs pravoszlávizmus lényegét abban látják, hogy mind jobban kötődjenek a patrisztikus hagyományhoz.<sup>42</sup> Ez az új pravoszláv teológia, noha önként zárkózik el a további fejlődés elől, tudományos értelemben releváns marad, számol a nyugati befogadói közösséggel, és nem esik a fundamentalizmus, az antiintellektualizmus, a sovinizmus vagy az antisemitizmus csapdáiba.

Ez nem mondható el a hazai ellenállók jó néhány csoportosulásáról, melyek épp ellenkezőleg, ezekbe a szélsőségekbe igencsak szenvedélyesen merül alá, hiszen a nemzet kiváló lelki hagyományaiként tekintettek azokra. Példának okáért említhető a *Vecse* című szamizdat folyóirat, mely a hetvenes évek elején jelent meg. Egy másik, kissé kifinomultabb csoport felülmúlhatatlan hatásra tesz szert, miután rácsatkozik Alekszandr Szolzsenyicin nevére és hírnevére.

Nyilvánvalóan maga Szolzsenyicin volt az, aki ezeket az embereket az *Iz-pod glyb* című gyűjtemény összeállításakor együttműködésre szólította fel, és ezzel implicit módon rájuk is erőltette a tekintélyét. E csoportosulás legjelentősebb alakja Igor Safarevics (1923) volt, a nemzetközileg elismert matematikus és pravoszláv ellenálló. Már az *Iz-pod glyb* számára írt *Jesztyli u Rossziji buduscseje?* (Van Oroszországnak jövője?) című esszéjében az orosz nemzet súlyosan előrehaladott romlásán kesereg. De azt még nem fejt ki, ki tehet róla. Ezt csak *Russzofóbia* című, a nyolcvanas évek elején írt szövegében teszi meg, mely Oroszországban 1989-ben jelent meg. Egy „parányi nemzet” tehet róla, mely befészkelte magát a nagy belsejébe, miközben zsigerileg gyűlöli azt, és belülről akarja megosztani és megsemmisíteni, mivel génjeibe világuralmi törekvések vannak bekódolva.

Melyik „parányi nemzet” ez? Hát csakis a zsidók! Az irodalomban az Oroszország elleni gyűlöletet világosan jeleníti meg Iszaak Bábel vagy a szonköltő Alekszandr Galics, a kortárs ellenállásban és irodalomtudományban pedig Andrej Szinyavszkij (akiről Safarevics nem tudja, vagy nem akarja tudni, hogy a zsidó álnevet tudatosan provokatív célból használta). A politikában Oroszországot tudatosan a judobolsevikok tették tönkre. Az utolsó cár és csa-

ládja meggyilkolása nem csak egy egyszerű terrorista akció volt, hanem zsidó rituális gyilkosság! Ím-ígyen szóla Safarevics...

Ami még annál is rosszabb, mint az „Ím-ígyen szóla Safarevics”, az az, hogy hasonló témákban, mint az orosz nemzet romlása vagy a zsidók szerencsétlen szerepéről a modern orosz társadalomban, a kilencvenes években maga Szolzsenyicin is nyilvános elmélkedésekbe kezdett. Mint ahogy Wittgenstein esetében a filozófiatörténészek a hirtelen átalakulásnak köszönhetően az életművet felosztották „Wittgenstein I-re” és „Wittgenstein II-re”, itt is „Szolzsenyicin I-ről” és „Szolzsenyicin II-ről” kellene beszélni. Az első a romantikához sorolandó, a második a restaurációhoz. A „második korszakba” az „az utáni”, azaz a kommunista rezsim bukása utáni korszakról szóló elmélkedésekhez sorolandók.

És végül a kommunista éra lelki térképén eljátszották a maguk szerepét a pravoszláv reformtörekvések is. Első ránézésre ugyan csak „harmadsorban”, de a kommunista rezsim bizonyos impulzust adott a reformtörekvéseknek is, hiszen Oroszország nemcsak a terrort jelentette, hanem a társadalom teljes modernizálását is – és ez azt a kérdésselvetést is magával hozta, hogy nem kellene-e bizonyos dolgokat megváltoztatni a pravoszláv vallási kultúrában. Nem azért, hogy megfeleljen a rezsimnek, sokkal inkább azért, hogy elébe menjen a modern „vallásos ember” igényeinek, aki akarata ellenére nőtt bele ebbe a rezsimbe, és szívesen térne vissza a valláshoz.

A pravoszláv reformtörekvések alapító atya a teljes pravoszláv ellenállás atya is egyben: Anatolij Krasznoj-Levityin (1915–1991). Először az Élő Egyházon belül szentelték pappá, de később, amikor visszatért a szokásos egyházi struktúrákba, „keresztény szocialistának” nevezte magát. Teológiai értelemben azonban ennek az áramlatnak messze a legfontosabb képviselője Alekszandr Meny (1935–2000). Ő, akárcsak az egy generációval idősebb Dudko, pap volt, és gyülekezetéhez elsősorban a megtért és / vagy értelmiségi körök hívei tartoztak – épp ezért az egyházi és a kommunista szervezetek meghatározó egyetértésben indítványozták, hogy az atyát rendre át- meg áthelyezzék, és a legkülönfélébb módon zaklassák.

Meny széles körben ismert hitoktatói és prédikációs gyakorlata egy tágabb teológiai koncepción alapszik. Ennek lényege, hogy a pravoszláv hit nem kizárólagos vallás, mely „mindenki ellen” irányul, sokkal inkább az emberiség vallástörténeti fejlődésének egy eleme, mely az isteni gondviselésnek köszönhetően fokozatosan érik meg az igazság megértésére. Meny e tekintetben Vlagyimir Szolovjov életművének folytatója (XIV. kép). Abban is Szolovjov-követő, hogy kereszténység-felfogása spontán módon ökumenikus, de abban is, hogy írásai az emberiség vallási fejlődéséről (hat

kötet, 1970–1983), Jézus Krisztusról (Meny legismertebb műve a *Szín cselovecseszkij* – Az ember fia, 1969) vagy a liturgiáról emigrációban jelentek meg, és nem a pravoszláv kiadók valamelyikében, hanem az orosz katolikusok brüsszeli, Zsizny s Bogom nevű kiadójában, mint pl. Vjacseszlav Ivanov munkái.

Meny koncepciójának gyakorlati oldala is volt, mely a liturgiát érintette. Meny nem osztotta sem az „avvakumi” elképzeléseket a szertartás megváltoztathatatlanságáról, sem a „vlagyimiroviakat” arról, hogy a szertartás lényege a szépség misztikus megtapasztalása. Meny kitart amellett, hogy a szertartásnak érthetőnek kell lennie. Ezért meg is kísérelte a pravoszláv szertartás (nagyon enyhe!) megreformálását, mely érthetőbbé és a modern emberhez közelebb állóvá tette azt, hiszen a modern ember nem tájékozott a bizánci szimbolikában és nem akar megelégedni a szertartás érzelmi-esztétikai szemlélésével. A Meny-féle reformok leglényegesebb eleme a szertartási nyelv, az óegyházi szláv közelítése a kortárs, beszélt oroszhoz.<sup>43</sup> Alekszandr Meny barátaival és egyházközössége tagjaival rendkívül szerény körülmények között hajtott végre az orosz pravoszláv reformot, mely ahhoz hasonló, amit a római katolicizmusban a nagyszabású második vatikáni zsinat hajtott végre mind a teológia ökumenikus jellegének hangsúlyozása, mind a liturgia „modernizálása” terén.

1990 őszén, vagyis közvetlenül a szovjet birodalom végleges felbomlásának idején Alekszandr Meny gyilkosság áldozata lett. Az elkövetőket azóta sem sikerült azonosítani. Ahogy a romantika szimbolikus fináléja a szürke zónában Ajtmatov *Vesztőhely* című regénye, az ellenállásban pedig Szolzsenyicin értekezése volt a vezeklésről – noha a modern pravoszláv restauráció történetében kétségtelenül fordulópontot jelent Safarevics antiszemita, hazai kiadásban megjelent *Russzofóbiája*, – a modern pravoszláv reformtörekvések történetében ezt a fordulópontot Alekszandr Meny, a zsidó származású, hívei által szentként tisztelt pap meggyilkolása jelenti.

A kérdés az, hogy ez a fordulópont „honnan honnan” vezet. ■ ■ ■

■ **Martin C. Putna** (Písek, 1968): cseh irodalomtörténész, esszéíró, a prágai Károly Egyetem professzora. Többek közt a késő antikvitás kultúrájával, a cseh katolikus irodalmi hagyománnyal, illetve a homoszexualitás és a kereszténység kapcsolattörténetével foglalkozik. Monográfiát írt Václav Havelről.

■ **Csehy Zoltán** (1973): költő, műfordító, irodalomtörténész. Legutóbbi kötetei a Kalligramnál: *Nincs hova visszamennem* (versek, 2013), *Szodoma és környéke* (tanulmányok, 2013), *Petronius Arbiter: Satyricon* (műfordítás, 2014)



- 1 F. M. Dostojevskij: *Běsi*. Odeon, Praha 1966, 606.
- 2 Uo., 641–642.
- 3 Vö. F. M. Dostojevskij: *Deník spisovatele*. Odeon, Praha 1977, 492.
- 4 A. I. Gercen: *O tom, co bylo* I. SNKLU, Praha 1960, 59.
- 5 Vö. Jiří Hanuš, Radomír Vlček (szerk.): *Interpretace ruské revoluce*. CDK, Brno 2008.
- 6 Vö. Alexander Etkind: *Internal Colonisation. Russia's Imperial Experience*. Polity Press, Cambridge, UK – Malden, MA 2012, 194–213.
- 7 Alexander Blok: *Dvanáct. Skýthové*. SNKLHU, Praha 1957, 44.
- 8 Vö. Richard Pipes: *Intelligence a stát*, in R. P., *Rusko za starého režimu*. Praha, Argo 2004, 303–384.
- 9 *Věchi (Milníky)*. *Sborník článků o ruské inteligenci*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2003, 24.
- 10 Uo., 78.
- 11 Uo., 274.
- 12 Vö. Leslie Chamberlainová: *Parník filozofů*. Mladá fronta, Praha 2009.
- 13 Vasilij Rozanov: *Apokalypsa naší doby*. Torst, Praha 1996, 107.
- 14 Vö. Alexandr Pančenko: *Osmý div světa*, in A. P., *Metamorfózy ruské kultury*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2003, 319–338.
- 15 Michail Epstein: *Vjera i obraz. Religioznoje besszoznatelnoje v ruszkaj kulture XX. vjeka*. Hermitage Publishers, Tenafly, NJ 1994; Boris Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin. Rozpolčená kultura v Sovětském svazu*. AVU, Praha 2010.
- 16 Egyetlen példa a sok közül: Andrzej Grajewski: *Rusko a kříž. Z dějin pravoslavné církve v SSSR*. ČKA, Praha 1997.
- 17 Vö. A. Ja. Razumov (szerk.): *Leningradzkij martirolog 1937–1938*. Izdatyelsztvo Rosszjszkaj nacionalnoj biblioteki, Sankt-Peterburg 1995.
- 18 Vö. Andronyk Trubacsov: *Obo mny nye pe-csaltyes. Zsiznyeopiszanyije szvjascseennyika Pavla Florenskogo*. Moskva 2007.
- 19 Nikolaj Berďajev: *Nový středověk*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2004, 99. (A teljes mű magyarul: Bp. 1935. Pro Christo Di-ákszövetség.)
- 20 Rita Kindlerová (szerk.): *Expres Ukrajina. Antologie současné ukrajinské povídky*. Kniha Zlín, Zlín 2008, 41.
- 21 Uo., 51.
- 22 Vö. Srov. Irina Alpatova et alii (szerk.): *Drugoje izskussztvo. Moszkva 1956–1988*. Galart – Goszudarsztvennij centr szovremennogo izskussztva, Moszkva 2005.
- 23 Lásd a „szamizdat” című szót: Wolfgang Kasack: *Slovník ruské literatury 20. století*. Votobia, Praha 2000.
- 24 Dudko később irodalmi alakká is vált Ljudmila Ulickaja *Zeljonij satyor* (2011) című regényében, mely az orosz emigráció közegét írja le.
- 25 Vö. a modern angolszász egyháztörténet-írással, melynek központi magva a pravoszláv ellenállás: Jane Ellis: *The Russian Orthodox Church a contemporary history*. Croom Helm, London 1986.
- 26 Vö. Philip Boobbyer: *Conscience Dissent and Reform in Soviet Russia*. Routledge, New York 2005.
- 27 Vö. Srov. Adam Hradilek (ed.): *Za vaši i naši svobodu*. Torst – ÚSTR, Praha 2010.
- 28 Vö. Cf. Jiřina Šiklová: *Šedá zóna a budoucnost disidentů v Československu*, <http://www.novinky.cz/kultura/43752-seda-zona-jiriny-siklove.html> (Letöltve: 2014. 1. 22.). Šiklová a cikkben korrekt módon jelzi, hogy a „szürke zóna” fogalmát már korábban is alkalmazták más, szamizdatban publikáló szerzők.
- 29 Vö. Vlagyimir Szolouhin: *Piszmaz Russzkogo muzeja*. Molodaja gvargyija, Moszkva 1990, 243.
- 30 Lásd a keresztény kultúra széleskörű szótárát (*Hristiansztvo*), mely Averincev szerkesztésében jelent meg 1993-tól 1995-ig.
- 31 Vö. Norbert Mecklenburg: *Erzählte Provinz. Regionalismus und Moderne im Roman*, Athäneum Verlag, Königstein/Ts. 1986; M. C. Putna: *Regionalismus a ruralismus*, in M. C. P. *Česká katolická literatura v kontextech*. Torst, Praha 2010, 137–144.
- 32 Čingiz Ajtmatov: *Popraviště*. Lidové nakladatelství, Praha 1988, 79. (Magyarul: Budapest, Európa, 1987.)
- 33 Vö. Anne Applebaum: *Gulag. Dějiny Dobrovský–Beta a Ševčík, Praha – Plzeň 2004*
- 34 Boris Širijajev: *Věčné světlo. Solovecké ostrovy v epoše GULAGU*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2011, 259.
- 35 Uo., 259.
- 36 Solženicyn: *Souostroví Gulag. Díl II*. Academia 2011, 513, 516–517.
- 37 Uo., 517.
- 38 Varlam Šalamov: *Kolymské povídky*. Mladá fronta, Praha 1995, 58.
- 39 Vö. Niels C. Nielsen, Jr.: *Solzhenitsy's Religion*. Thomas Nelson Inc., Nashville – New York 1975.
- 40 Alexandr Solženicyn: *Pokání a sebeodříkání jako kategorie života národa*. Světová literatura 38. évf., 1992, 5. szám, 87–88.
- 41 Uo., 88.
- 42 A közvetítő szerepét az exuláns teológusok új generációja és a restaurációs irányultságú régi teológusok között Bulgakov kortár- sa és ellenfele, Georgij Florovskij és életmű- ve játszott, aki Bulgakovval folytatott po- lémiájában azt hirdette, hogy minden nyu- gati hatástól (kivált a német idealistákától) meg kell szabadulni és „meg kell újítani a patrisztikus stílust”. Vö. Georgij Florovskij: *Puty russzkogo bogoszlovija*. YMCA Press, Paris 1988, 506.
- 43 Vö. Yves Hamant: *Alexandr Meň. Kristův svědek pro dnešní Rusko*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003. Meny műveiből cseh válogatás is készült: Alexandr Meň: *Rozbít led. Křesťan ve společnosti*. Triá- da, Praha 2004.